

Halál és örök élet

A pokol

Az örök kárhozat gondolata a zsidóságnál kimutathatóan a Krisztus előtti utolsó két évszázadban alakult ki. De semmilyen értelmezés nem háríthatta el, szilárd részét képezi Jézus tanításának. Ezért biztos alapokon áll a hittétel, hogy létezik örök pokol és annak büntetése.

Ez az állítás annyira ellentétes elképzeléseinkkel Istenről és az emberről, hogy elfogadása természetesen nem mehetett végbe megrázkódtatások nélkül. Először Origenész vetette föl (a Justinianus és Pszeudo-Leontius hagyományozta töredékek szerint) a kereszténység rendszerezésére tett nagy kísérletében azt a gondolatot, hogy Isten üdvtörténetének logikájából következően általános kiengesztelődésnek kell bekövetkeznie. Origenész feltevésésként fogalmazta meg ötletét, nem egyszerűen a valóságot kívánta bemutatni. Noha az újplatonikus gondolkodás túlhangsúlyozta azt az elképzelést, hogy a gonosz tulajdonképpen semmis, sőt maga a semmi, és kizárólag Isten a valóságos, később a nagy alexandriai egyházatyja jóval mélyebben átérezte a gonosz félelmes valóságát, továbbá azt, hogy Istennek is fájdalmat okozhat, sőt a halálát is. De azt a reményét sem tudta föladni, hogy éppen Isten szenvedése felfogta és feldolgozta a gonosz valóságát, és megszüntette annak végérvényességét. Ebben a reményében a patrisztika korának számos nagy alakja követte őt: Nüsszai Szent Gergely, Didünosz, Tarszoszi Diodorosz, Mopszvesztai Theodorosz, Evagriusz Ponticusz és némelykor Jeromos is. A nagyegyház hagyománya azonban más irányt vett: meg kellett állapítania, hogy az általános kiengesztelődés várása a tanítás egész rendszeréből következik ugyan, a Biblia tanúságából azonban nem. Origenész gondolatainak egyre halkuló visszahangja mégis évszázadokon át fennmaradt az úgynevezett irgalmasság-tan számos változatában.

Mi az, ami mindebből érvényben maradt? Isten feltétlenül tiszteli teremtményeinek szabadságát. A teremtmény részesülhet a szeretet ajándékában, és ezzel megszűnhetnek a benne levő hiányok. Sőt e szeretet igenlését sem az embernek kell „előidéznie”, hisz ez a szeretet erejéből árad. De megmarad az ember szabadsága, hogy az igenlést megakadályozza, hogy ne ismerje el a magáénak. Bodhizattva gyönyörű álma szerint csak akkor lép be a nirvánába, ha valamennyi lélek elhagyta a megtestesülések körét. Ez az álom azonban egészen másként valósult meg. Krisztus, az igazi Bodhizattva pokolra száll és szenvedéseivel kiüresíti azt. Az embereket azonban nem fosztja meg nagykorúságuktól és saját sorsukért való végső felelősségüktől. A mennyek országa a szabadságon alapul – a kárhozottaknak is meghagyja jogukat, hogy kárhozatukat választhassák. A sajátosan keresztény gondolat itt az ember nagyságának felismerése: az emberi életet komolyan kell venni; nem minden alakul át az „ész csele” folytán Isten tervének részévé. Vannak visszavonhatatlan események, visszavonhatatlan pusztítás is – ezzel a komolysággal kell a keresztényeknek élniük. Az emberi lét és cselekvés e komolysága Krisztus keresztjében megfogható alakot öltött – ez számunkra két irányban is eligazító. Isten szenved és meghal. Számára a gonosz nem a valótlan; számára, aki maga a szeretet, a gyűlölet nem semmis. A go-

* Részletek a szerző Eschatologie – Tod und ewiges Leben című könyvéből.

noszt Ő nem az univerzális ész dialektikájával haladja meg, mely minden tagadást igenléssé képes átfordítani: nem egy spekulatív, hanem nagyon is valóságos Nagypéntek során haladja meg. Ő maga az, aki belép a bűnös szabadságába és mélységes szeretetének szabadságával meghaladja azt. Itt láthatóvá lesz a gonosznak és következményeinek valósága. De vajon nem Isten vált-e így láthatóvá? A válasz Jézus alvilágra szállásának sötétjében rejlik, lelkének átszenvedett éjszakájában, amelybe egyetlen ember sem nyerhet bepillantást, csak úgy, ha szenvedő hitben vele együtt indul ebbe a sötétségbe. Így mindenekelőtt a szentek történetének utóbbi századai során, a Kármel lelkeségében Keresztes Szent Jánosnál és különösen Lisieux-i Szent Teréznel a pokolról szóló kijelentések egészen új jelentést és formát kaptak. Nem annyira másoknak szóló fenyegetést látnak benne, hanem inkább felszólítást arra, hogy a hit sötét éjszakájában a Krisztussal való közösséget éppen az éjszaka sötétjébe való alászállás elszenvetésével éljék meg. Az Úr ragyogásához úgy közelítenek, hogy osztoznak sötétjében, és a világ üdvét azáltal szolgálják, hogy saját üdvösségüket hátrahagyják másokért. Ebben a lelkületben a pokol valósága semmit sem veszít félelmetességéből; annyira valóságos, hogy mindenki létezéséhez elér. A remény csakis abban áll, hogy az éjszakát annak oldalán szenvedjük el, aki mindnyájunk éjszakájának elszenvetésére jött. A remény nem a rendszer semleges logikájából következik, nem teszi ártatlanná az embert. Fel kell adnunk ártatlanságunk látszatát, és Krisztus mellé állva kell szembenéznünk a valósággal. Ez a remény azonban nem önkényes: kéréseit az Úr kezébe helyezi. A hittétel reális tartalma érvényben marad; az irgalmasság nem pusztá elmélet, hanem a szenvedő és remélő hit imájává lesz.

A tisztítótűz

Mi a tisztítótűzről szóló tanítás érvényes magva? Mi az alapja? Az első Korinthuszi levélben (3, 10–15) arról esik szó, hogy a lerakott alapra – Jézus Krisztusra – némelek aranyból, ezüstből vagy drágakövből, mások fából, szénából vagy szalmából építenek. Amit azonban bárki is felépített, az az Ítélet napján napfényre kerül, mivel „tűzzel érkezik, és a tűz majd megmutatja, kinek mit ér a munkája. Akinek építménye megmarad, jutalomban részesül. De akinek műve elhamvad, az kárt vall. Maga ugyan megmenekül, de csak mintegy tűz által.”

J. Gnilka kimutatta, hogy ez a lelket próbáló tűz az eljövendő Úrra utal; hogy lesz (Izaj 66, 15 f nyomán) „az önmagát megnyilatkoztató Isten fenségének, a Szentek Szentje megközelíthetlenségének a képe”. Számára ezzel a tisztítótűz mindennemű értelmezése lezárult, mivel ott nincs tűz – a tűz maga az Úr; nincs idő, mivel a Bíróval való eszkatologikus találkozásról van szó; nincs megtisztulás, csak egy megállapítás arról, hogy az ilyen ember „megmentése fáradsággal és szükséggel jár” (LThK IV. 51). E szövegértelmezést követve kell igazán újból fontolóra venni, hogy kérdésfeltevése helyénvaló-e, vagy túlon túl elnagyolt. Naiv-tárgyias tisztítótűz-felfogásról természetesen szó sincsen. De nem éppen megfordítva találunk-e rá a „tisztítótűz” helytálló keresztény fogalmára: ha Krisztus felől értelmezzük és rávilágítunk arra, hogy maga az Úr ítélő tűz, mely átalakítja az embert, megdicsőült testével „egyenművé” teszi? (Róm 8, 29; Fil 3, 21). Nem éppen abban rejlik-e a korai zsidóság tisztítótűz-gondolatának keresztény értelme, hogy a megtisztulás nem valami tárgy révén, hanem az Úr átalakító ereje által megy végbe, aki elzáródott szívünket szabaddá perzseli és meglágyítja, hogy teste eleven organizmusának részévé válhasson? És mit jelent konkrétan Gnilka megállapítása, hogy az emberek megváltása „fáradsággal és szükséggel” jár? Miben áll ez? Nem válik-e mitikus kijelentéssé, ha nem az ember saját üdvözülése felé vezető útjáról állapít meg valamit? Így aztán ez a „fáradság és szükség” nem valamiféle külső gyötirelem, hanem éppen saját gyengén hívó szívének fáradságos

odanyújtása az Úr tüéhez, ami kiszakítja magából, és Óhoz méltóvá tisztítja. Az ember a kinyilatkoztatott valóság terébe lépve a végérvényes történebe lép be és ezáltal belemerül az eszkatologikus tűzbe is. E találkozás átalakító „pillanata” nem vetető földi időmérték alá; nem tart örökké, mivel átmeneti, de a fizikától kölcsönzött időmérték alapján egészen rövidnek vagy hosszúnak ítélni is naiv dolog lenne. „Időmértéke” az egzisztencia szakadékaainak mélyein nyugszik. Az ilyen „egzisztenciaidőnek” a világidőre való átszámítása félreismeri azt, hogy az emberi szellem hogyan kapcsolódik a világhoz és mennyiben áll fölötte.

Ezzel megnyílt előttünk a tisztító tűz lényegének keresztény értelmezéséhez vezető út. A tisztító tűz nem valamiféle túlvilági börtön (mint Tertullianusznál), melyben az embernek olyan büntetéseket kell elszenvednie, melyeket többé vagy kevésbé pozitívista módon rendeltek neki. Sokkal inkább az ember benső átalakulási folyamata, melynek során képessé válik arra, hogy Krisztussal, Istennel és ezáltal a *Communio sanctorum* egészével egységre lépjen. Aki csak némileg is realiztikusan szemléli az embert, annak be kell látnia az ilyen történekek szükségességét, melyekben a cselekedetek nem pótolják ugyan a kegyelmet, de teljes diadalra csak kegyelemként jutnak. A hívő *Igen!* a megmentő – ám ez az alapvető döntés a legtöbbször valóban sok szénával, fával és szalmával borított. Az ember irgalmat nyerhet, de ehhez át kell alakulnia. Találkozása az Úrral ez az átférmálódás, ez a tűz, amely olyan salakaltan alakzattá tüzesíti át, hogy az örök boldogság hordozójává válhat. Ez a belátás csak akkor állna szemben a kegyelemtanal, ha a vezeklés a kegyelem ellentéte volna, nem pedig a formája, az ajándékba kapott lehetőség, ami belöle ágazik ki. Cyprianosznak és Alexandriai Kelemennek a tisztító tüzet és az egyház kiszabta vezeklést azonosító felfogása szempontjából fontos, hogy a keresztény tisztító tűz-tan a vezeklés krisztusi kegyelmén alapul, és szükségképpen következik a vezeklés gondolatából, a feloldozással megajándékozottak alakulókészségéből.

Itt azonban még egy lényeges kérdés vetődik fel. Mint láttuk, az elhunytakért mondot sokféle ima a zsidó-keresztény hagyomány ösi tényeinek egyike. Nem feltételezi-e ez az ima, hogy a tisztító tűzben mégiscsak valamiféle büntetés megy végbe, amely kegyelmi úton, illetve a lelki csere valamilyen módozatán keresztül mások számára átvállalható? Behatolhat-e bárki is a Krisztussal való találkozás legszemélyesebb folyamatába, melyben az Énnek az Ó közelsége tüében történő átférmálása zajlik? Nem azon alapul-e elképzelésünk a szenvedő lelkekröl, hogy szenvedésüket rájuk rakott teherként kezelik, pedig az iméti meggondolások szerint helyettesíthetetlen „létükröl” van szó? Itt közbe kell vetni, hogy az emberlét sem zárt egység, hanem szeretettel és gyölölettel másokhoz kapcsolódik, másokba merül; saját léte másokban bünként vagy kegyelemként van jelen. Az ember sohasem pusztán önmaga, vagy helyesebben: csak másokban, másokkal, mások által önmaga. Hogy mások átkozzák vagy áldják, megbocsátanak neki vagy bünét szeretetben átalakítják – mindez saját sorsának részét képezi. A szentek „bíráskodása” azt jelenti, hogy a találkozás Krisztussal a Teste egészével való találkozás, e Test szenvedő tagjaival szembeni bünéimmel és a Krisztusból eredő megbocsátó szeretettel való találkozás is. „A szent szöszölök szava a Bíróhoz nem meröben külsödlleges, aminek eredményessége a Bíró kiszámíthatatlan jóindulata folytán kétséges, hanem mindenekelőtt annak a belső nyomatékna a latba vetése, ami a mérleg serpenyöjére kerülve túlsúlyra juttathatja.” (H. U. v. Balthasar) „Megítélésük” éppen kérésükre épül, és éppen megítélésük révén, imádságukkal és közbenjárásukkal tartoznak hozzá a tisztító tűz tanához és a megfelelő keresztény gyakorlathoz.

Nézetünk szerint ez a második gondolatkör fontosabb az elsőnél. A képviselő szerepet központi jelentőségű keresztény adottság; a tisztító tűz-tan pedig azt állítja, hogy a szeretet előtt nincs halálhatár. A segítés és ajándékozás lehetőségei a keresztények

számára nem múlnak el a halállal, hanem innen és túl a halál küszöbön a *Communio sanctorum* egészét átfogják. Az ilyen síron túli szeretet lehetősége és felhívása e hagyománykör tulajdonképpeni ősténye, ami először a 2 Makk 12, 42–45 (sőt talán már Sir 7, 33) szövegében jut kifejezésre. Ezt az alapvető ténytet Kelet és Nyugat vitájában sem érintették és (egy részben kétségkívül deformálódott gyakorlatra való tekintettel) csak a reformátorok hitvallásaiban tették kérdésessé. Talán az ökumené útjának is – legalábbis Kelet és Nyugat között – e kérdés irányába kellene vezetnie: lehet, sőt kell egymásért imádkoznunk. Hogy ezt odaát hogyan hallgatják meg, annak értelmezését nem kell szükségképpen egységesen megállapítani az egyházak egyesülése esetén – még akkor sem, ha a nyugati tanítás tartalma és alapja – miként megmutattuk – a legrégebbi hagyományhoz és a hit központi mozzanatához kötődik.

A mennyek országa

Az Ég szóképpel – ami a „fent”, a magasság természetes szimbólumerejéhez kapcsolódik – nevezi meg a keresztény hagyomány az emberi egzisztencia végérvényes beteljesítését a hitre irányuló beteljesített szeretet révén. Ez a keresztények számára nem pusztán a „jövő zenéje”, hanem letisztult ábrázolása annak, ami a Krisztussal való találkozásban történik és abban alapvető, lényegi összetevői szerint már jelenvaló. Az „Ég” felé irányuló kérdés így nem a rajongó képzelet kisiklását jelenti, hanem annak a rejtőző jelenlétnek a mélyebb megismerését, amely igazán éltet, és amely mégis mindig elfedődik és háttérbe kerül.

A menny tehát Krisztusra épül. Nem valami előtörténet nélküli hely, melybe az ember „belekerül”; azért van Mennysország, mert Jézus Krisztus Istenként ember, és az emberi létnek Istenlétében maga adott helyet (Vö. K. Rahner: *Schriften zur Theologie* II. 221. o.). Az ember ezért annyiban van a mennyekben, amennyiben Krisztusnál van, és emberi léte helyét Isten létében találja meg. A menny így elsődlegesen személyes valóság, ami történeti eredetét mindenkor a halál és a feltámadás húsvéti titkában leli fel. A menny összes további, a hagyományban felmerülő összetevője ebből a krisztológiai középpontból vezethető le. Ebből először is egy teológiai kijelentés következik: a feltámadott Krisztus az Atya felé irányuló, mindig tartó önátadásban él – Ő maga az önátadás; a húsvéti áldozat Őbenne megmaradott jelenlét. A mennynek mint a Krisztussal történő eggyéválásnak imádat-jellege van; Benne valamennyi szertartás előjelző értelme beteljesült. Krisztus az idők végének temploma (Jn 2, 19); az Ég, az új Jeruzsálem, Isten kultuszhelye. A Krisztussal egyesült emberiség Atya felé vezető útjának Isten ellenirányú szeretete felel meg, amivel megajándékozta az embert. Az istentisztelet beteljesült égi formája Isten és az ember szétválaszthatatlan közvetlenségét foglalja magába – amit a teológiai hagyomány Isten látásaként nevez meg.

Krisztusban azonban láthatóvá lesz az egyház is: ha a mennyek országa a Krisztusban való léten alapul, akkor mindazok létét is magában foglalja, akik együtt alkotják Krisztus Testét. A mennyben ismeretlen az elszigetelődés; a menny a szentek nyílt közössége, és ezáltal mindennemű emberi együttlét beteljesedése is, nem akadályozza, hanem folytatja az Isten színélésére a megnyitottságot. A keresztény szentek tisztelete ezen a meggyőződésen alapul – ez azonban nincs alárendelve a szentek valamiféle mitikus mindentudásának, hanem egyszerűen feltételezi Krisztus Testének belső nyitottságát, és a szeretet semmitől sem korlátozott közelségét, melynek révén elérhetjük másokban Istent, és Istenben másokat. Mindebből egy antropológiai következtetés is adódik: az ének Krisztus Testébe-oltódása, az alkalmassá válás az Úrra nem jelenti az én felszámolását, hanem csak a megtisztulását, tehát legmagasabb lehetőségeinek beteljesülését. A menny ezért megint csak mindenki számára szemé-

lyes; minden egyes ember sajátosan látja Istent, minden ember felcserélhetően egyediségében fogadja magába szeretete teljességét. „A győztesnek rejtett mannák adok és egy fehér követ. A kövön új név van, amelyet senki más nem ért, csak aki megkapja.” (Jel 2, 17) Ebből válik érthetővé, hogy a mennyet az Újszövetségben – miként a hagyomány egészében is – részben jutalomnak nevezik, ami megfelelést jelent *erre* az útra, *erre* az életre, ennek az embernek a cselekedeteire és szenvedéseire – ez azonban egyúttal egészen a kegyelemben ajándékozott szeretet. E belátásokat a skolasztikában továbbrendszereztek (részben nagyon régi hagyomány újrafelvételével); a mártírok, szüzek és tanítók megkülönböztető „koronájáról” szólnak. Ma elővigyázatosabban fogadjuk az ilyen kijelentéseket; elégséges tudnunk, hogy Isten mindenkit a maga módján, teljességgel betölt. Ezekből a megfontolásokból tehát nem következhet az, hogy az egyik vagy másik út értékesebb; hanem csak az a feladat, hogy saját élete foglalatát mindenkinek ki kell tágítania. Nem önmagáért, hanem azért, hogy többet oszthasson belőle, mivel Krisztus Testének Communiójában tulajdon csak az adásban, a teljesség gazdagsága csak a továbbajándékozásban állhat fenn.

Krisztus „felmagasztalása”, vagyis emberlétének belépése a háromságos Istenbe nem kivonulást jelent a világból, hanem a jelenlét más módját. A Feltámadott létezmódját az ősi szimbólum képletes nyelve „az Atya jobbán ül” fordulattal írja le; ez Isten rejtettségében is jelenvaló királyi hatalma a történelem fölött. A felmagasztalt Krisztus így nem „világfosztott”, hanem világ felett álló; és ezáltal a világra irányuló. Az „Ég” részvételt jelent Krisztus e létmódjában, és így megint csak beteljesítése annak, ami a keresztséggel kezdődik. A mennyet ezért nem lehet térben meghatározni, sem tereinken belül, sem pedig azokon kívül, de nem is lehet egyszerűen mint „állapotot” leválasztani a kozmosz összefüggéséről. Sokkal inkább azt a világhatalmat jelenti, ami Krisztus Testére – a Szentek Communiójának új „terére” vár. Az Ég ennélfogva nem térben, hanem lényegében van „fent”. Az áthagyományozott szóképek érvényét és határait ebből kiindulva kell meghatározni: igazak, amennyiben a feletteállást, a világ kényszerítől való szabadságot, és a szeretet hatalmát a világon jelzik. De hamissá válnak, ha az „Eget” egészen kizárják a világból, vagy csak mint valami legfelsőbb emeletet foglalják a világba. Ennek megfelelően a Szentírásban sosem juthatott kizárólagos érvényre egyetlen kép sem. A képek sokasága révén tartotta nyitottan a kimondhatatlanra táruzó kilátást, és mindenekelőtt egy új Ég és új Föld meghirdetése révén juttatta kifejezésre, hogy a teremtés teljessége arra rendeltetett, hogy az isteni fenség színtere legyen. Az egész teremtett valóság részesül a boldogságban.

A menny ennyiben „eszkatologikus” valóság, a Végérvényes és a Teljességgel-Más megnyílása. Végérvényes, mert Isten visszavonhatatlan és megoszthatatlan szeretete az. És nyitott az eszkaton felé, ahogyan Krisztus Testének és az egész teremtésnek a még-beteljesülőben lévő története is az. Az Ég csak akkor telik be, ha az Úr Testének valamennyi tagja egybegyűlt. A Krisztus-test e telítettsége, miként korábban már láttuk, a „test feltámadását” is magában foglalja. Ez a „paruzia”: ezzel teljessé válik Krisztusnak eddig még csak kezdeti jelenléte, magába foglal minden megmentendő embert, és velük együtt a mindenséget is. Az Égnek ezért két történeti stádiuma van: Az Úr felmagasztalása megalapozza Isten és az ember új eggyéválását, és ezáltal az „Eget”. Krisztus Testének az „egész Krisztus” „pleromájává” teljesülése pedig a maga kozmikus valóságában teljesíti be Őt. Az egyes ember üdvössége csak akkor egész és teljes, ha végbement a mindenség és valamennyi kiválasztott üdvözülése, akik nem pusztán egymás mellett vannak az Égben, hanem mint az egy Krisztus alkotják egymással az Eget. A teremtés egésze akkor „ének” lesz; a lét korlátait az egész felé megnyitó önfelédlt mozdulat, és egyúttal az egésznek a sajátságosba való belépése, öröm, melyben feloldódott és beteljesült minden kérdezés.

Tillmann J. A. fordítása